

En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico

Verónica Giménez Béliveau

La riqueza de la diversidad del catolicismo ha sido trabajada desde distintas perspectivas. Desde los análisis que identifican sectores doctrinales o ideológicos (Campos Machado y Mariz, 2000, Donatello, 2010), hasta aquellos que analizan posiciones en una jerarquía (Mallimaci, 1993, Esquivel, 2004), pasando por quienes estudian sectores específicos del entramado institucional (Ludueña, 2001, 2008, Irrazábal, 2014), se ha destacado la amplia variedad de opciones hacia el interior del catolicismo, mostrando agentes, modelos organizativos, situaciones, políticas y modalidades de acción diversas. Como afirmaran algunos de sus estudiosos en otras latitudes, la Iglesia es un mundo (Poulat, 1986), y por momentos pareciera ser un mundo en crisis permanente, que va hacia su disolución (Hervieu-Léger, 2003). ¿Cómo abordar desde la sociología a la vez la amplitud y la diversidad, la crisis y el estrechamiento, el florecimiento efervescente y el lento deslizamiento hacia la indiferencia, las pretensiones de hegemonía de ciertos sectores y la voluntad de acuerdo de otros?

Una de las maneras de pensar el catolicismo, la entrada que he elegido, es esquivar las posiciones centrales o jerárquicas, e intentar comprender qué pasa en los márgenes. Es en esos espacios liminares, tanto en los márgenes de la institucionalidad, pero como veremos no necesariamente del compromiso, como en los márgenes de la pertenencia, pero sin salir del todo de ciertas referencias, donde se juegan las dinámicas a mi juicio más interesantes del catolicismo actual. Una configuración sin duda más cerca de espacios plurales que de estructuras monopólicas.

En este artículo me concentraré en dos espacios sociales distintos para pensar el catolicismo. Primero, trabajaré con las sociabilidades y las identificaciones de quienes participan en comunidades católicas. Movimientos eclesiales, grupos de oración, órdenes religiosos proponen lugares de práctica y de compromiso intensos, y a la vez de compleja articulación con las estructuras eclesiales más allá de las comunidades. Luego, me moveré hacia lo que parecería ser un polo opuesto, el de quienes fueron socializados en ambientes católicos en su infancia, pero salieron de ellos, y no se consideran ya parte de religión alguna. Desafiliados (Roof, 1993), indiferentes (Esquivel, 2013), sin religión (Davie, 1994) son algunas de las denominaciones con que se designa a este grupo, que ha adquirido una relevancia creciente en las últimas décadas. Este recorrido exige una reflexión metodológica que nos permita pensar cómo estudiar los distintos espacios, que son aquí abordados a partir de herramientas metodológicas distintas.¹

¹ Las reflexiones de este artículo se basan en trabajos de campo que realicé en momentos diversos en espacios católicos, durante más de 15 años, en distintas provincias de Argentina, y en la zona fronteriza entre Argentina, Brasil y Paraguay denominada "Triple Frontera". El estudio de las comunidades comenzó en 1997 y se cerró en 2004, y desde 2009 retomé algunas comunidades específicas para

1. Desde los márgenes de la institución: las comunidades y la sociabilidad intensa

Lo que llamo aquí comunidades o grupos de sociabilidad intensa están constituidos por fieles que, en un momento de sus vidas, optan por formas de compromiso activas a partir de orientaciones particulares de cada uno de los núcleos. Las comunidades, fundadas por religiosos o laicos al margen de la estructura administrativa de las parroquias, proponen un tipo de compromiso marcado por tonos específicos: los Scouts buscan generar en los jóvenes vivencias de la fe relacionadas con la vida al aire libre y la propuesta de una vida orientada al servicio del otro, los Carismáticos se destacan por la relación personal que los fieles establecen con la divinidad, los miembros de FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino) por su interés en la educación y en el resguardo de las tradiciones de la Iglesia y de la Patria, los de Comunión y Liberación por su interés en la sociedad y en la política en sentido amplio, los Focolares por su modo de vida centrado en la unidad y por la práctica del ecumenismo y de la búsqueda de alternativas económico-religiosas a la sociedad capitalista, sólo por mencionar algunos ejemplos de comunidades católicas particularmente activas en las últimas décadas en el Cono Sur.

El origen de las comunidades suele darse en los márgenes de la Iglesia, por la intención de diferenciación respecto de la institución con las que fueron fundadas, por la posición de los fundadores, que a menudo no forman parte de las jerarquías (no son obispos), y por los numerosos conflictos que la mayoría de los grupos han tenido que afrontar con los superiores correspondientes (obispos de las diócesis, episcopados nacionales). El movimiento que lleva a crear una comunidad, aún dentro del catolicismo, supone una carga de protesta respecto de la institución que los grupos asumen: afirmar una identidad concreta y diferenciada al interior de la Iglesia, formar parte de un grupo con pretensiones de autonomía y de una gestión relativamente autoconstruida supone una carga de protesta contra la institución que genera, inevitablemente, algún nivel de conflicto. Lo que las jerarquías leen en la fundación de las comunidades, en un primer momento, es la voluntad de diferenciación, y recién en un segundo momento pueden procesar la utilidad concreta de la ampliación de la oferta de opciones de compromiso para la masa de católicos.

Las comunidades católicas tienen sus redes de reclutamiento privilegiadas entre los católicos “de carrera” (Giménez Béliveau, 2007), es decir entre aquellos fieles socializados en espacios católicos desde la niñez, para los cuales el catolicismo “está en el aire”, forma parte de sus vidas. Es decir, la efervescencia y el renovado compromiso que las comunidades muestran no es un fenómeno que se extienda en amplios espacios sociales, sino que toma sus recursos de grupos sociales ya atravesados por las sociabilidades católicas de diverso tipo. La entrada a la comunidad concreta es, sin embargo, materia de opción personal, y cada fiel la

profundizar ciertas dinámicas católicas. El campo sobre los católicos desafiados y los indiferentes fue iniciado en 2009, y sigue hasta hoy.

elige siguiendo sus preferencias individuales, su trayectoria de formación, y sobre todo, los caminos que habilita la pertenencia a grupos sociales concretos.

Cuando los católicos entran en contacto con el grupo, en general a partir de relaciones personales con otros miembros, la comunidad propone un recorrido de integración que apunta no ya a la socialización en el catolicismo, que los nuevos miembros no necesitan porque ya forman parte de él, y conocen sus rituales, gestualidades, gestión de los tiempos y del espacio, sino a la transmisión de los saberes comunitarios, es decir, cómo se es católico en el grupo específico en el que el fiel ha decidido comprometerse.

Para ello, la comunidad pone en práctica una serie de estructuras diferenciadas que componen un recorrido a la vez de formación y de integración comunitaria. Cada grupo arma el recorrido según distintos criterios y categorías: la Renovación Carismática Católica organiza “Seminarios de Vida” y escuelas de “Discipulado” que se centran en el aprendizaje de la perspectiva carismática de contacto con la divinidad. Así, cuándo recibir la iluminación divina, cómo reconocerla, de qué maneras expresarla y cómo transmitirla constituyen el núcleo básico de los aprendizajes. La Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino organiza a sus fieles según una estricta separación según sexo y edad. Así, se escanden grupos de niños (denominados Escuderos), niñas (Caperucitas, Herederas) y adolescentes (Adalides para las mujeres, Templarios para los varones), de jóvenes (los milicianos) y luego de familias (los convivios) (Giménez Béliveau, 2011). Las comunidades también proponen *cursus* específicos para sus especialistas religiosos, sacerdotes y religiosas, que se forman separados de los laicos, reproduciendo así una división del trabajo que estructura la vivencia de la religión en la Iglesia católica.

La gran diversidad de los criterios que subyacen a las estructuras de encuadramiento de los fieles de las distintas comunidades responden al amplio abanico doctrinal e ideológico de los grupos. Sin embargo, podríamos tratar de pensar las formas básicas de organización a partir de dos polos, cuya tensión en las estructuras organizativas eclesiales no es nueva: la división según “criterios demográficos” de sexo y edad, y la ubicación según “núcleos de acción”, siguiendo los intereses o los ámbitos de trabajo de los fieles católicos. Estos polos, que vimos a la obra en las concepciones diferenciadas de la Acción Católica, y en la evolución de la Acción Católica Argentina (Mallimaci, 1991), aún conforman de alguna manera los grandes modelos organizativos de los movimientos eclesiales y las comunidades católicas.

Las comunidades proponen, en suma, un espacio de compromiso intenso, apoyado en la creación de una identidad diferenciada de la Iglesia pero sin salir de ella, y centrada en los parámetros que el grupo destaca, para un sector del catolicismo muy minoritario, dispuesto a asumir un compromiso activo y duradero con una manera de ser católico. Y a la vez que exhiben una gran pluralidad de criterios organizativos y de posiciones políticas respecto de temas de actualidad, componen un mapa de caminos de consolidación del compromiso para católicos en busca de mayores dosis de religión en sus vidas. Los grupos generan militantes, que además están dispuestos a mostrar su identidad a la sociedad a través de signos en el cuerpo, manifestaciones en el espacio público, intervenciones en la prensa. Pensar

sociológicamente este tipo de compromiso nos lleva al agrupamiento que Weber (1984) denominaba “de virtuosos”, es decir, de aquellos que están dispuestos a extender su religiosidad a todos los aspectos de su vida.

2. Desde los márgenes de la pertenencia: los indiferentes y su relación con el catolicismo del que ¿salieron?

El análisis de las comunidades ofrece a quien investiga un camino en el que el método y la teoría se encuentran, y que resulta en cierto modo fácil: entramos al campo desde la comunidad, buscando lazo social, encontramos grupo y relaciones sociales; nos topamos con estructuras de agentes más y menos comprometidos, pero que se definen en relación con la figura del militante, siendo éste el horizonte a alcanzar. Pero para comprender las dinámicas del catolicismo actual hay que pensar también en espacios sociales que no se definen por la pertenencia sino por el alejamiento de ésta, e intentar reflexionar sobre las maneras plurales de relación con las instituciones y las identidades que las personas proponen. Estos espacios, en los que el compromiso se diluye y las pertenencias se disuelven, sin que las creencias se ausenten totalmente, son difíciles de abordar, y exigen buscar maneras de entrada al campo diversas: de hecho, para conocer la relación de los desafiliados con la religión no se puede entrar “por la puerta de la institución” o de la comunidad, ya que estamos frente a un público alejado de las instituciones. Para ello, elegí trabajar con historias de vida, que si bien no me permiten trazar un panorama general, sí habilitan la comprensión de diversas maneras de vivir el proceso de desafiliación.

Siguiendo esta línea de abordaje, el espacio social que los católicos desafiliados, me parece un lugar interesante para pensar qué dinámicas atraviesan el catolicismo actual, más allá de las declaraciones de principios de su dirigencia. De hecho, el número de personas de orígenes católicos que se piensan fuera del catolicismo no ha cesado de crecer paulatinamente, desde las dos últimas décadas del siglo XX. Prandi (1996) afirma que “la religión es ahora materia de preferencia, de suerte que aún escoger no tener religión alguna es completamente aceptable socialmente”. Parker (1993) aclara, además, que más que de ateos, estamos hablando de “creyentes sin religión”, y “creyentes a su manera”. Es que los “indiferentes religiosos”, que llegan al 11,3% en Argentina (Mallimaci, Esquivel, Giménez Béliveau, 2013), no carecen de creencias, se trata más bien de un fenómeno ligado a la fuerte desregulación del espacio religioso.

Uno de los primeros elementos que llaman la atención cuando se trabaja con las historias de vida de los católicos desafiliados es la tensión permanente entre lo que se abandonó y lo que permanece. Hay símbolos, rituales, discursos católicos que no sólo son rechazados por quienes se alejan de la religión sino que realmente no tienen ya sentido para ellos. Y en dirección inversa, vemos aparecer marcas y esquemas de pensamiento relacionados con el catolicismo en otros espacios de la vida, aunque vaciados de sus contenidos rituales o doctrinales.

Muchos de los católicos desafiliados con los que he trabajado recibieron, durante su infancia, una formación ligada de distintas maneras a las instituciones católicas: bautismo, como la enorme mayoría de los habitantes de Argentina, comunión.

¿De qué maneras encontramos la distancia con la religión transmitida por la familia en los católicos desafiliados? Podemos leerla en un abanico que va desde la negación total de la fe, hasta la afirmación de la creencia pero la desconfianza hacia la institución. Así, Juan², residente en La Matanza, en la provincia de Buenos Aires, 48 años, transita un camino del alejamiento respecto de las creencias religiosas: no asiste a ceremonias religiosas siguiendo necesidades espirituales personales, no lleva medallas ni cruces que invoquen protección, no recurre a la religión en momentos de dolor, ni en momentos de felicidad (Giménez Béliveau, 2012). Por su parte Noelia³, 24 años, residente en Buenos Aires, sostiene que “yo no creo en la figura de la iglesia como institución. Si creo en que hay un Dios”, y Lucía, 25 años, porteña, sostiene que en un momento de su vida “dejé de creer..., no creo en dios, para mi es un cuento chino”.

Pero a la vez que aparece esta distancia, una serie de permanencias de esquemas, matrices, modos de pensar marcados por el catolicismo siguen siendo puestos en práctica por los católicos desafiliados. Es posible identificar variadas formas de permanencia. Una de ellas es la continuidad de ritualidades que tuvieron en un momento un formato religioso, pero sin la presencia eclesial y vaciadas de contenido católico. En la familia de Juan, por ejemplo, se siguen celebrando los acontecimientos de la vida (nacimientos, muertes, uniones), pero ya sin el recurso al rito religioso. Para Noelia, el matrimonio es un lugar de proyección importante en su vida personal, y en su proyecto de vida se lee tanto la distancia con la institución como la permanencia del marco ritual: “Yo pienso casarme ante mi Dios. No ante la iglesia, la iglesia es un lugar físico nomás”.

Otra forma en la que aparece la permanencia de un repertorio católico es en los modos de pensar el compromiso hacia distinto tipo de tareas sociales. Militancia, trabajo social son ejercidos por algunos de los católicos desafiliados bajo la marca de la religión, aunque sin el contenido de creencias ni el marco ritual de las comunidades o de la institución católica. Por ejemplo, Juan relata el inicio de su militancia en los barrios de La Matanza como un deslizamiento desde un universo católico, en el que en un momento dado deja de encontrar los valores cristianos, hacia el espacio de lo político, donde él siente que aquellos supuestos predicados por el cristianismo se concretan en actividades específicas.

Podemos ver también la permanencia de lugares marcados por el catolicismo como espacios de encuentro consigo mismo, de búsqueda personal en la que la religión no tiene ya lugar. Mariana, por ejemplo, sostiene que “solamente voy a la iglesia, es uno de los espacios que puedo llegar a sentirme bien, en ciertas circunstancias. Es uno de los tantos lugares que uno encuentra, es uno más. Vuelvo a repetirme, no voy a la iglesia a misa y no creo en la iglesia como institución”.

² Las citas de los dichos de Juan surgen de una serie de entrevistas realizadas en junio de 2010 en Buenos Aires, en el marco del proyecto “Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI”, dirigido por Fortunato Mallimaci (CONICET/ ANPCYT).

³ Las entrevistas a Noelia, Lucía, Mariana e Ingrid fueron realizadas entre junio y octubre de 2011 Buenos Aires, por Fernando Manzano, en el marco del proyecto “Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI”, dirigido por Fortunato Mallimaci (CONICET/ ANPCYT).

Por otro lado, el catolicismo no aparece como la única reserva religioso-espiritual a la que los católicos desafiliados recurren: elementos católicos y también de otras tradiciones religiosas y espirituales se encuentran en los discursos y las prácticas de las persona. El alejamiento y permanencias se articulan bajo el signo de la autonomía. Esta reivindicación de elegir la conexión con la religión según su propia conveniencia es sentida como un derecho irrenunciable: se recurre a la religión, pero en el formato y en el momento que cada persona determina. Como Mariana afirma, “cada uno tiene su propio derecho y su propia forma de pensar y creer”.

3. Conclusiones: el monopolio como pretensión institucional

Los dos espacios sociales que he trabajado aquí discuten las interpretaciones del monopolio católico, cada una desde una perspectiva distinta: el estudio de las comunidades muestra un tipo de compromiso intenso, que se proyecta en el espacio público, pero que discute con la idea de una Iglesia que controla todas las sociabilidades dentro del marco del catolicismo. En efecto las comunidades pretenden y ejercen espacios de autonomía que cuestionan la extensión homogénea de la autoridad institucional, mostrando un tipo de catolicismo activo pero minoritario y poco controlado por las máximas jerarquías institucionales.

El análisis de los desafiliados nos muestra en cambio la vitalidad de las dinámicas en los márgenes de la fe: grupos de población creciente entre los cuales la misma enunciación de la pertenencia aparece problematizada, y que circulan en los márgenes del espacio social católico, entrando y saliendo en movimientos marcados por la autonomía. “Entradas” y “salidas” que son más bien una metáfora poco feliz de circulaciones concretas e interpretaciones simbólicas en una zona gris en la que la presencia de la institución es un reflejo, un espejismo, una niebla.

Fugas, reinterpretaciones, reafirmaciones, heterodoxias, mezclas, y sobre todo, recurso autónomo a los discursos, símbolos y rituales que la institución propone por parte de colectivos e individuos afirman la idea que el monopolio católico debe ser pensado como un horizonte utópico institucional, como intentos de la iglesia de imponer una idea de su extensión, más que como la constatación sociológica de una penetración de la institución católica en la sociedad.

Referencias bibliográficas

Campos Machado, Maria das Dores y Mariz, Cecília (2000) “Progressistas e católicas carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira”, *Praia Vermelha* 3, pp. 8-29.

Davie, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945*. Oxford: Blackwell.

Donatello, Luis Miguel (2010). Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto, Buenos Aires, Manantial.

Esquivel, Juan Cruz (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983- 1999)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Esquivel, Juan Cruz (2013). “Los indiferentes religiosos”, en Fortunato Mallimaci,

Atlas de las creencias y las prácticas religiosas en Argentina, Buenos Aires, Biblos.

Hervieu-Léger, Danièle (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard.

Irrazábal, Gabriela (2014) "Los académicos pontificios del mundo en la Asamblea de Roma: debates y estrategias transnacionales", en Giménez Béliveau, Verónica, *Religión y movimientos: circulaciones, expansiones, migraciones*, Buenos Aires, Eudeba (en prensa).

Giménez Béliveau, Verónica (2007) "Carreras militantes. Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina", *Ciencias Sociales y Religión* 9, ACSRM/UFRGS, Porto Alegre, pp. 31-58.

Giménez Béliveau, Verónica (2011) "Comunidad, autoridad e institución en el catolicismo. Lógicas de construcción comunitaria en grupos tradicionalistas católicos en Argentina", *Si Somos Americanos: Revista Estudios Transfronterizos*, Volumen XI N°2, pp. 113-141.

Giménez Béliveau, Verónica (2012) CLACSO "Los márgenes de la religión. Indiferentes y católicos desafiados desde perspectivas metodológicas cruzadas", en Aldo Ameigeiras (coord.), *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 191-206.

Ludueña, Gustavo A. (2001) "Dos experiencias místicas de lo numinoso", *Numen*, vol. 4 n° 1, pp. 87- 118.

Ludueña, Gustavo A. (2008). "Tradition and imagination in the creation of a new monastic model in contemporary Hispanic America", *International Journal for the study of the Christian Church*, vol. 8, issue 1.

Mallimaci, Fortunato (1991) "Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la acción católica en Argentina", *Cristianismo y Sociedad* N° 108, Mexico, pp. 35- 71.

Mallimaci, Fortunato (1993). "La continua crítica a la modernidad : análisis de los votos de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II", en *Sociedad y Religión*, N° 10-11, Buenos Aires, pp. 62-83.

Mallimaci, Fortunato, Esquivel, Juan Cruz y Giménez Béliveau, Verónica (2013). "Introducción", en Fortunato Mallimaci, *Atlas de las creencias y las prácticas religiosas en Argentina*, Buenos Aires, Biblos.

Parker, Christian (1993). Otra lógica en América Latina. *Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Poulat, Émile (1986). *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère*. Paris, Cerf.

Prandi, Reginaldo (1996). *Herdeiras do Axé*, São Paulo, Hucitec.

Roof, Wade Clark (1993) "Toward the Year 2000: Reconstructions of Religious Space", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 527, Religion in the Nineties. (May, 1993), pp. 155-170.

Weber, Max (1984) *Economía y Sociedad*, México DF, Fondo de Cultura Económica.

Discusión: Repensar el catolicismo en Argentina: diversidad, autonomía, mixturas y sincretismos

Verónica Giménez Béliveau

Probablemente uno de los mayores desafíos que plantea el estudio del catolicismo desde las ciencias sociales tenga que ver con la perspectiva, más que con las distintas facetas del objeto en sí. Pensar el catolicismo actual como un espacio plural, abierto a distintos discursos e influencias, permeable, definitivamente heterogéneo y alejado de concepciones monolíticas y cerradas del mismo, atravesado por corrientes variadas, en cuyos distintos espacios y en sus límites se mezclan sociabilidades y representaciones provenientes de otros grupos religiosos, espirituales y sociales, requiere de un ejercicio de descentramiento institucional de la mirada. Estudiar al catolicismo desde la mirada fija en la institución representa un sesgo que no permite comprender la dinámica de las creencias en el mundo actual, no sólo porque enfoca el núcleo de una vasta dinámica cuyas diversas periferias quedan entonces en la penumbra, sino también porque puede llevar a suponer una transmisión automática de preceptos, valores y prácticas que sólo son un proyecto de las jerarquías de la Iglesia. Un programa de investigación sobre el catolicismo debería no sólo enfocar la institucionalidad, la Iglesia y sus relaciones con el Estado y la política, sino también lo que los católicos hacen con esa institucionalidad: no se trata de quitar a la institución de nuestras reflexiones, sino de tomarla como un elemento más en el armado de espacios de sociabilidad, nudos de presión e influencia, construcción de identidades. Para ello, me parece útil pensar el catolicismo desde tres conceptos: diversidad, autonomía y mixtura, o sincretismo

1. Pesar la diversidad. En el primer artículo que escribí en este volumen sostenía la pluralidad actual del catolicismo, enfocando particularmente dos lógicas distintas de sociabilidad, las comunidades y los católicos desafiados. Estos dos espacios, que construyen formas diversas de ser católico, no son los únicos, y exponen un amplio abanico de opciones teológicas, doctrinarias, militantes, practicantes y no practicantes que el catolicismo actual muestra.

La diversidad al interior del catolicismo, como propone el artículo de Roberto Di Stefano, se enraíza profundamente en la historia argentina, aunque fue opacada por el discurso de la utopía de la nación católica, una narrativa que, como la describe Frigerio (2002 y en este volumen), se pretende “blanca, europea, moderna, racional y católica”, y, sobre todo, homogénea y unívoca en su constitución y proyecto político.

Sin embargo, a lo largo de los últimos 30 años de democracia, asistimos al descentramiento del “mito de la nación católica” (Lida, en este volumen), lo que permite incluso a los agentes de las jerarquías eclesásticas tomar a la diversidad como un dato, y repensar su puesta en práctica en circunstancias socio-políticas determinadas. La reflexión sobre un acontecimiento que viabilizó la intervención de la Iglesia en el espacio público nos permite ver este proceso con claridad. Durante la discusión de la Ley de Matrimonio Igualitario en el congreso de la nación, en el año 2010, la campaña en contra de la ley fue encabezada por dos diputadas ligadas orgánicamente a grupos confesionales: Liliana Negre de Alonso, al catolicismo, y Cynthia Hotton, al campo evangélico (Carbonelli, Mosqueira, Fellitti, 2011). Si comparamos este proceso con la intervención de la Iglesia en el momento de la sanción de la ley de divorcio, en 1987, vemos que en ese entonces la campaña fue encabezada por un prelado (el entonces obispo de la diócesis de Mercedes-Luján, Emilio Ogñenovich), y sostenida por varios obispos, que le “pusieron el cuerpo” a la acción antidivorcista (Fabris, 2008). Comparando los dos momentos y la manera en que se produjeron los acontecimientos y las intervenciones de los grupos, es posible identificar dos tendencias que marcan la puesta en práctica de un diálogo, yo diría inédito, del catolicismo argentino con la diversidad. La primera es hacia el interior del campo católico, y tiene que ver con el

desplazamiento de los obispos de un lugar de centralidad escénica a un segundo plano, y la aparición de un nuevo actor dentro de la Iglesia, los especialistas profesionalizados, que ocupan un lugar medular en las discusiones públicas, marcando la voz de la Iglesia. Estos son juristas, políticos, médicos, psiquiatras, bioeticistas formados en universidades de primer nivel, reconocidos especialistas en sus disciplinas, que encarnan la perspectiva de la institución desde un lugar renovado (Irrazábal, 2012). La segunda tiene que ver con el reconocimiento por parte de la Iglesia de la presencia de otros actores religiosos en el campo de la palabra pública: el armado de la campaña en contra del matrimonio igualitario se articuló sobre la alianza entre una diputada católica y otra evangélica, y mostró en los hechos la constitución de un espacio interconfesional para sostener un proyecto político concreto (Carbonelli, Irrazábal, 2010). Como vemos, incluso en los espacios de decisión de la Iglesia católica argentina, la misma que eligió históricamente identificarse con la nación, se dan procesos de admisión de la diversidad interna y externa.

2. Pensar la autonomía. Así como pensar el monopolio desde la extensión completa del catolicismo en la sociedad forma parte del relato de la utopía del catolicismo integral, pensar la hegemonía desde la transmisión fiel de doctrinas, contenidos y sociabilidades desde las jerarquías hacia las bases y de una generación a otra también forma parte del mismo esquema. Toda una serie de representaciones asociadas, como el postulado de que las posiciones morales de las jerarquías van a ser asumidas y actuadas por las personas por el sólo hecho de definirse católicas forma parte de un discurso que sostiene el proyecto político y performativo de la Iglesia para la sociedad.

La autonomía de los católicos respecto de las autoridades eclesiásticas no es un dato nuevo. Roberto di Stefano (1998) destaca ya en la época colonial la dificultad de los obispos para contar con un clero obediente y alineado con las políticas que las jerarquías episcopales. Cuando estudiamos la evolución de la población desde el punto de vista demográfico notamos que en Argentina la “transición demográfica”, es decir el proceso de control de la natalidad por parte de la población, que pasa de tener un promedio de siete hijos a un promedio de tres, se produce en Argentina temprana y rápidamente (Torrado, 2007): hacia los años 1920/ 1930 estaba ya concluido. Es decir que, más allá de las prédicas sistemáticas y constantes de la Iglesia (e incluso en algunos períodos del estado nacional), y de las corporaciones médicas, las mujeres y las parejas controlan efectivamente la cantidad de hijos que deciden tener, recurriendo a métodos anticonceptivos eficaces (Torrado, 2007).

A principios del siglo XXI la distancia que las personas establecen con los postulados de la Iglesia en las cuestiones relacionadas con la regulación familiar son evidentes. Un estudio de 2008 (Mallimaci, 2013) muestra que la mayoría de la población residente en Argentina considera que se pueden utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente (y la mayoría de las católicas y católicos en edad fértil efectivamente los usan), está a favor de que la escuela incorpore cursos de educación sexual para los alumnos e informe acerca de los métodos anticonceptivos, está de acuerdo con que hospitales, clínicas y centros de salud ofrezcan métodos anticonceptivos de manera gratuita, y considera que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva. La idea de autonomía nos permite pensar la marca de la época en todos los procesos sociales, incluido el espacio del catolicismo: resulta útil aquí parafrasear el proceso de autonomía del individuo y usarlo para pensar la autonomía del creyente católico como una marca de la sociedad argentina de la modernidad tardía. Y en este sentido, siguiendo un programa de investigación que estudie el catolicismo desde una perspectiva no catolococéntrica, sería interesante comparar las autonomías relativas de

fieles de diferentes confesiones. Al fin y al cabo, siguiendo el razonamiento de Maurice Halbwachs (2004: 231), “Ciertas consideraciones permiten pensar que un católico, diez o quince siglos más tarde, comprenderá mucho menos los evangelios que un pagano o que un judío, que un oriental o un romano de los primeros siglos después de Cristo, la forma de vida social que se supone vivieron y en la que nacieron los primeros cristianos”.

3. Pensar las mixturas y los sincretismos. Vimos que la noción de autonomía nos servía para pensar el estado actual del catolicismo: los católicos son autónomos respecto de los mandatos institucionales, e incluso respecto de los contenidos de práctica y culto transmitidos desde las generaciones anteriores. Pero para completar una reflexión sobre cómo abordar el análisis del catolicismo en Argentina debemos profundizar también en otras categorías que cuestionan, nuevamente, la idea de monopolio: las mixturas y los sincretismos. La idea de monopolio/ hegemonía supone una suerte de espacio social estanco, cerrado a influencias y corrientes varias. Y lo que nuestros trabajos de campo nos muestran hoy es un constante recurso de los católicos y católicas a distintos elementos, discursos y universos simbólicos originados fuera del catolicismo. No sólo podemos constatar estas interacciones constantes, sino que debemos asumir la complejidad de estas interacciones. Como sostiene Ceriani en este volumen, las prácticas cotidianas en distintos espacios de actividad dan cuenta de una mezcla no sólo entre tradiciones religiosas, sino también de flujos y desplazamientos entre distintos campos de acción, como el recurso a técnicas espirituales en el tratamiento de enfermedades varias en centros de salud, o las consultas sistemáticas a psiquiatras por parte de sacerdotes exorcistas en casos de personas que se piensan poseídas por el demonio. La organización de la vida de las personas se desarrolla alrededor de diversos ejes, que conviven con dosis de conflicto en general bajas. Los momentos en que el trabajo de alguien se ve afectado por sus convicciones religiosas, o cuando la resolución de un problema de salud entra en conflicto con preceptos éticos son contados, y la mayoría de las veces las diferentes espacios de sociabilidad e identificación se articulan de manera relativamente fácil, y en función de las conveniencias, identidades y lugares sociales de los que las personas son portadoras.

Diversidad, autonomía, mixturas y sincretismos me parecen tres conceptos centrales para emprender una reflexión sobre el catolicismo actual desde una perspectiva que no coloque a la institución en el centro del catolicismo, ni al catolicismo en el centro de la sociedad. Esto supone buscar, como invita Semán en su artículo en este volumen, lo heterogéneo, lo plural, lo móvil dentro de los fenómenos que estudiamos, y enfocar el catolicismo como un locus articulado en torno de una serie de continuidades y transformaciones, abierto a influencias y atravesado por tensiones.

Referencias Bibliográficas

Carbonelli, Marcos, Irrazábal, Gabriela (2010) “Católicos y evangélicos. ¿Alianzas religiosas en el campo de la bioética argentina?”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*/ 26 (disponible on line en http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/26/carbonelli_irrazabal.pdf).

Carbonelli, Marcos, Mosqueira, Mariela y Felitti, Karina (2011) “Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el

matrimonio igualitario”, *Revista del Centro de Investigación Universidad La Salle*, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre, pp. 25-43.

Di Stefano, Roberto (1998) “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770- 1840)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina “Dr. E. Ravignani”* 16-17: 33-59.

Fabris, Mariano (2008) “La Iglesia Católica y el Retorno Democrático. Un Análisis del Conflicto Político-Eclesiástico en Relación a la Sanción del Divorcio Vincular en Argentina”, *Coletâneas do nosso tempo*, año VII, vol. 8, pp. 31-53.

Frigerio, Alejandro (2002) “Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina”, *Sociology of Religion* 63(3), pp. 291-315.

Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

Irrazábal, Gabriela (2012) “Bioeticistas católicos en contra de las técnicas de reproducción asistida. Implicancias para la futura Reforma del Código Civil Argentino”, *Revista Derecho de Familia* 57, pp. 113-134.

Mallimaci, Fortunato (director) (2013) *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Buenos Aires, Biblos.

Torrado, Susana (2007) “Transición de la fecundidad. Los hijos ¿cuántos? ¿cuándo?”, en Susana Torrado (compiladora), *Población y Bienestar en Argentina del Primero al Segundo Centenario. Una historia social del siglo XX*, Tomo I, Editorial EDHASA, Buenos Aires.